



Studije

Izvorni članak UDK 111:165Descartes, R.
Primljeno 16. 1. 2011.

Predrag Milidrag

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Kraljice Natalije 45, RS–11000 Beograd
milidrag@instifdt.bg.ac.rs

Problem razlikovanja ideja stvari od ideja nestvari kod Descartesa

Sažetak

Tekst započinje analizom Treće meditacije, gdje se pokazuje da između objekata reprezentacije kao takvih nema nikakve razlike. Ovakvo Descartesovo razumijevanje oslanja se na kasnoskolastički koncept jednostavnog poimanja. Potom je na primjeru dvije ideje sunca i ideje o Ja pokazano da Descartes može tvrditi da neke ideje zasigurno ne reprezentiraju bića razuma, ali da to nije dovoljno. Na temelju drugih njegovih spisa pokazano je postojanje dvaju problema: razlikovanje suština stvari od bića razuma i razgraničenje unutar bića razuma između mogućih i nemogućih konstrukata. U drugom dijelu teksta obrađena je Leibnizova kritika Descartesovog ontološkog dokaza. Historijskofilozofski uzrok problema jest to što je Descartes koristio međusobno nepomirljive kasnoskolastičke koncepte ljudskog duha i božanskih ideja, a uzrok unutar njegove metafizike jest dualizam i nedovoljno promišljen kriterij jasnosti i razgovijetnosti.

Ključne riječi

res cognita, res repraesentata, simplex conceptio, stvarna suština, Meditacije, Gottfried Wilhelm Leibniz, Johannes Caterus, Franciscus Suárez

U Descartesovim *Meditacijama*, već u Trećoj, postoji jedan ozbiljan problem u okviru njegovih vlastitih postavki koji će tek Leibniz dovesti do pune svijesti: na osnovu čega kartezijanski meditirajući subjekt može razlučiti koje njegove ideje reprezentiraju suštine stvari, dakle suštine svega onoga što ili realno egzistira ili može realno egzistirati, a koje reprezentiraju tek bića razuma.¹ U prvom dijelu ovog teksta pokazat ću mjesto javljanja problema kod Descartesa, ukazati na njegov kasnoskolastički kontekst i na moguća rješenja unutar Descartesovih postavki. Drugi dio bit će posvećen historijskofilozof-

1

U najširem smislu, pod bićima razuma treba razumijevati sve što je načinjeno od međusobno nesuglasnih predikata, te otuda isključuje mogućnost realnog egzistiranja: privacije, negacije, univerzalije, brojevi, okrugli trokuti, brda bez doline ili noćne duge. To kako je tradicija, kasnoskolastička prije svega, razumi-

jevala razliku između, naprimjer, pravih bića razuma (privacije, negacije, univerzalije) i proturječnih bića (okrugli trokut, egzistirajuće *nihil*) za ovaj tekst nije relevantno. Sasvim je dovoljno držati na umu da je u oba slučaja riječ o nečemu čija bi realna egzistencija proizvodila proturječnost.

skoj kritici Descartesovog razumijevanja i ispitivanju uzroka i posljedica javljanja problema.

Problem i njegova rješenja?

Rezultat rada radikalne dvojbe u *Prvoj meditaciji*² jest otkriće *fundamentuma inconcussum* u Drugoj, to jest »ja jesam, ja egzistiram« (M II 3: VII 25). Na temelju toga, u Trećoj, budući je postavio kao »opće pravilo: istinito je sve ono što zahvaćam veoma jasno i odjelito« (M III 2: VII 35), Descartes se upušta u ispitivanje toga »da li Bog jest« (M III 4: VII 36), to jest »egzistiraju li izvan mene neke od stvari o kojima su ideje u meni« (M III 13: VII 40). Na tom putu, osim izvjesnosti da on sam kao misleća stvar realno egzistira, meditirajući subjekt zna i da u njegovom duhu egzistiraju i »ideje ili misli« o stvarima koje su »izvan mene« (M III 3: VII 35), te pokušava ispitivanjem svojih ideja doći do znanja o tome da li stvari reprezentirane njima i realno egzistiraju.

U petom odlomku *Treće meditacije* on svoje misli razdjeljuje na ideje koje reprezentiraju različite predmete, s jedne strane, i na voljne akte koji obuhvaćaju htijenja i sudove,³ s druge. Sama htijenja ne reprezentiraju ništa, te ih Descartes ostavlja po strani (sve do *Četvrte meditacije*).⁴

»Što se pak tiče ideja, promatraju li se same u sebi, bez odnosa prema nečem drugom, one zapravo ne mogu biti lažne, jer zamišljao ja kozu ili kimeru, ništa nije manje istinito da zamišljam jednu kao i drugu.« (M III 6: VII 37)⁵

Ideje su jedna vrsta misli i to ona koja reprezentira (*repraesentare*, M III 13, 20: VII 40, 44) stvari u duhu, a za njega samog, ili iznosi (*exibere*, M III 13, 17, 25: VII 40, 42, 46) različite stvari pred duh, ili sadrži (*continere*, M III 14: VII 41; I Odg: VII 104) reprezentirane stvari i njihova svojstva.⁶ Određenije, tu vrstu misli, koje su inače operacije razuma, Descartes naziva percepcijama. Otud, ideje »u strogom smislu« jesu reprezentirajuća percipiranja;⁷ uz to, i samo je zamišljanje jedna vrsta percipiranja⁸ (*Principi filozofije* I 32: VIIIA 17).

Meditirajući subjekt se na ovom mjestu *Treće meditacije* nalazi u eksplicitno samorefleksivnom stanju, usmjeren je ne na objekt reprezentacije, nego na ideje u strogom smislu i promatra ih u apstrakciji od svega što nisu one same, tj. od svega što bi moglo potjecati od nečega što nije sam duh; od reprezentirajućih percipiranja apstrahirani su mogući uzroci onog što je idejama reprezentirano, vanjske stvari i sam objekt reprezentacije. To isto Descartes će reći na kraju šestog odlomka *Treće meditacije*, ali sada iz ontološke perspektive:

»[A]ko ja same ideje [dakle, moja reprezentirajuća percipiranja] smatram tek modusima svojeg mišljenja, bez odnosa prema nečemu drugom, teško da će mi moći pružiti ikakva gradiva za griješenje.« (M III 6: VII 37)

Same reprezentacije »ne mogu biti lažne«, one ne pružaju »[n]ikakva gradiva za griješenje«. Drugim riječima, sve percepcije jednostavno reprezentiraju svoje objekte, onako kako oni njima jesu reprezentirani. Skolastičkim jezikom rečeno, reprezentiranje je rezultat toga što percipiranje poprima neku formu neke stvari, bez obzira na to o kojoj je stvari riječ.⁹ Dakle, *nema lažnog reprezentiranja*. S druge strane, budući da postoje različite vrste percipiranja, svakako da postoji razlika između, naprimjer, opažanja sunca i sjećanja na sunce, ali će u oba slučaja biti riječ o *reprezentirajućem* percipiranju sunca. Različite jesu vrste percipiranja (sjećanje, zamišljanje, opažanje, razumije-

vanje sunca), ali je uvijek riječ o istom procesu, naime o procesu u kojem neko konkretno percipiranje poprima formu dane stvari i time je reprezentira. Kada opažam sunce ja opažanjem mislim sunce, dočim kada ga se sjećam ja ga mislim sjećanjem, drugačijom vrstom percipiranja, ali ga u oba slučaja percipiranje koje je na djelu reprezentira na isti način, poprimanjem njegove forme.¹⁰

Otud, »istinito zamišljanje« koze ili himere označava jednostavno to da su one reprezentirane svojim idejama: ideja sunca ne može reprezentirati kamen, odnosno uvijek postoji slaganje između reprezentacije i njenog objekta. Zbog toga i sve ideje koje reprezentiraju bića razuma jesu istinite u ovom smislu: ideja sljepila istinito reprezentira sljepilo, iako samo sljepilo jest tek jedna

2

Ne smije se ni pomisliti da radikalna dvojba okončava svoj rad s krajem *Prve meditacije*. Svako kasnije mjesto na kojem se javlja mogućnost drugačijeg, dakle nenužnost spoznatog, rezultat je njenog rada; naravno, forma njenog javljanja nije ista, radikalna dvojba više neće voditi odbacivanju svega što je i najmanje dvojbeno (M I 2: VII 8; *Prva meditacija*, odlomak 2; iza dvotočke navedeni su tom i stranica standardnog izdanja Adama i Tanneryja), nego će nalogati odbacivanje svega što nije spoznato u svojoj nužnosti, tj. zahtijevat će spoznaju te nužnosti.

3

»Sada je pak potrebno početi po redu, pa podijelivši prvo sve moje misli u stanovite redove, istražiti u kojima se od njih zapravo nahodi istina ili laž. Neke od njih su poput slika stvari i samo njima navlastito odgovara ime ideja: kao kada mislim o čovjeku, utvari, nebu, anđelu ili Bogu. Druge pak osim toga imaju drugačije oblike: kao kada hoću, kad se bojim, kad tvrdim, kad niječem.« (M III 5: VII 36–37)

4

Čovjek za svoja htijenja zna zato što ona jesu reprezentirana idejama o njima, ali sama htijenja nisu ideje (jer ne reprezentiraju ništa). Za odnos ideja i htijenja, usp. *Mersenneu*, 28. I. 1641: III 295, *Treći odgovori* na primjedbe na *Meditacije* (od sada: III Odg): VII 181. Za analize ovog problema, vidi Wells 1990: 44, nap. 48; Clemenson 2007: 78–79; Patterson 2008: 218; Guerould 1984: 108; Milidrag 2010: 153–154.

5

Ili: »Kada se pak duh, koji sam sebe poznaje, a o svemu drugom još sumnja, obazire posvuda naokolo, da proširi svoju spoznaju, najprije nalazi u sebi ideje mnogih stvari. Dok ih samo promatra (*contemplatur*), a ne tvrdi i ne poriče da izvan njega postoji išta njima slično, ne može se prevariti.« (*Principi filozofije* I 13: VIIIA 9)

6

Za stvar u razumu, usp. »stvar preko ideje objektivno u razumu« (M III 14: VII 41), »...

tada je ideja Sunca samo u razumu egzistirajuće Sunce, ne formalno, kao na nebu, već objektivno, tj. na način na koji objekti obično jesu u razumu«, I Odg: VII 102–103. Usp. i: »Ako pod suštinom podrazumijevamo stvar kakva je ona u razumu, a pod egzistencijom istu stvar ukoliko je izvan razuma...«, *pismo ****, 1645. ili 1646: IV 349.

7

Ako je percipiranje djelatnost razuma (*Principi filozofije* I 32) i ako je stvar »predstavljena istim djelovanjem« razuma (Pregovor za *Meditacije* VII 8), onda je stvar reprezentirana percipiranjem. Za ideju kao percepciju, usp. *Clerselieru*, 12. I. 1646: IX 210, III Odg: VII 185, *Strasti duše* I 17: XI 342; uz to: »Budući da su ideje forme (*formae*) i budući da nisu sastavljene ni od kakve materije, ukoliko su promatrane kao one koje nešto reprezentiraju uzimaju se ne materijalno već formalno. Međutim, ako su promatrane ne kao one koje reprezentiraju ovo ili ono, već jednostavno kao djelatnosti razuma, tada bi se moglo reći da su uzete materijalno«, IV Odg: VII 232.

8

Nimalo nisam siguran da *perceptio* uopće treba prevoditi. Kod Descartesa, naprimjer, sjećanje, razumijevanje, opažanje ili zamišljanje jesu vrste percipiranja (usp. *Principe* I 32; M II 8: VII 28). Barem kada je on u pitanju, »opažanje« ili »zahvaćanje« kao prijevodi na najvećem broju mjesta jednostavno nisu odgovarajući: hoćemo li ikad reći da su sjećanje ili zamišljanje vrste opažanja/zahvaćanja ili da opažam zamišljanjem i zahvaćam sjećanjem. Percipiranje/percepcija je tudica, ali je, ne zaboravimo to, filozofska tudica.

9

Za analizu procesa reprezentiranja, vidi Milidrag 2010: 101–107.

10

Za samo reprezentiranje nekog objekta dobrim je dijelom nebitno koje je percipiranje na djelu. »Dobrim dijelom« jer, naprimjer, Boga ne možemo opažati čulima.

privacija, te je utoliko to jedna istinita ideja/reprezentacija lažnog objekta.¹¹ Jasnije je da na ovoj najosnovnijoj razini nema mjesta ni za kakvo suđenje, odnosno za istinu shvaćenu kao istinu suda i pristajanja volje uz ove ili one ideje: »Jer samim razumom zahvaćam (*percipio*) tek ideje o kojima *moгу* donositi sud, i *tako promatrano* nema u njemu nikakve pogreške« (M IV 8: VII 56, podv. P. M.).¹² Ovim Descartes eksplicitno odbacuje mogućnost lažnog ili pogrešnog reprezentiranja na predrasudivačkoj razini ideja kao reprezentirajućih percipiranja. Rečenom treba dodati da kada se ideje promatraju iz ontološke perspektive, dakle kao modusi misleće supstancije, istinitost o kojoj govori Descartes izražava to da je percipiranje realno egzistirajući modus duha, jedna stvar (*res*) modalno različita od misleće supstancije.¹³

U svemu ovome jasno se vidi Descartesov dug prema kasnoj skolastici u vezi s razumijevanjem akta ljudskog poimanja. Naime, Descartes preuzima (usp. *Druge odgovore*, VII 139) skolastičko razlikovanje tri razine aktivnosti spoznajnih operacija pasivnog razuma. Osnovna razina je jednostavno poimanje koje se sastoji od pukog percipiranja, promatranja nekog sadržaja, bez afirmacije ili negacije bilo čega o njemu. Druga je razina suđenje, a treća i najviša zaključivanje.¹⁴ I sam Suárez operaciju duha kojom je nešto reprezentirano formalnim konceptom (*conceptus formalis*) naziva jednostavno poimanje¹⁵ ili shvaćanje¹⁶ (*simplex conceptio seu apprehensio*)¹⁷ prirode nečega, bez potvrđivanja ili negiranja ičega o toj prirodi. Na toj razini uvijek postoji podudarnost između spoznajućeg razuma i objekta reprezentacije ma što da je on. Naime, suarezijanski (i generalno kasnoskolastički) formalni koncept ili reprezentira nešto ili ne reprezentira ništa. Ako nešto jest reprezentirano njime, tada je na predrasudivačkoj razini jednostavnog poimanja ili shvaćanja moguće jedino konstatirati suglasnost između reprezentacije i reprezentiranog. Reprezentirajuća aktivnost duha svoj objekt može pokazati jedino onakvim kakav on jest, istinit kao istinit, a lažan kao lažan,¹⁸ i utoliko ona svaki objekt istinski reprezentira i istinito reprezentira. Prema tome, na predrasudivačkoj razini jednostavnog poimanja istinski se zna i zna se s istinom ono što pripada objektu reprezentacije.¹⁹

Vraćamo se Descartesu i promotrimo kako se dosad rečeno odražava na objekte reprezentacije, jer oni mogu biti vrlo različiti. Objekt reprezentacije ni na koji način ne utječe na sam akt reprezentiranja: reprezentacija koze nije reprezentacija himere,²⁰ ali i jedno i drugo jesu reprezentacije, u Descartesovim primjerima reprezentacije zamišljanjem. Otud, promatrani s obzirom na to *da jesu* reprezentirani, svi objekti reprezentacije nužnim će načinom biti i određeni s obzirom na to *da jesu* reprezentirani; budući da je akt reprezentiranja uvijek isti, svi će objekti reprezentacije *kao objekti reprezentacije* imati ista određenja, i Bog i Ja i koza i himera. Koja određenja? Spomenut ćemo samo dva. Prije svega, to da jesu reprezentirani; budući da su reprezentirani, svi objekti ideja dobivaju oznaku reprezentirane stvari (*res repraesentata*). Nadalje, kao percipirani, objekti reprezentacije jesu i objekti svijesti; ideje iznose duhu objekte, te ih duh spoznaje kao takve: kada imam ideju kamena znam da je njome reprezentiran kamen, baš kao što znam da je idejom sljepila reprezentirano sljepilo. Na temelju toga, objekti reprezentacije dobivaju oznaku znanih stvari (*res cognita*).²¹ *Res repraesentata* i *res cognita* vanjske su oznake *svih* objekata reprezentiranja jer su rezultat odnosa akta reprezentiranja i objekta reprezentacije: *svaki* objekt reprezentacije dobiva te oznake zato što je reprezentiran i znan kao takav.²²

Na ovom mjestu moramo detaljnije objasniti značenje pojma stvari da bismo razumjeli kako i bića razuma mogu biti nazvana stvarima (*res cognita*, npr.).

Pojam stvari (*res*) kasnoskolastičari, pa otuda i Descartes, koristili su u dva osnovna značenja. Prvo je značenje obuhvaćalo sve one suštine koje mogu biti aktualne u svijetu kao pojedinačna, realno egzistirajuća bića: sunce, čovjek, Kolos s Rodosa, Bog, automobil itd. Takve su suštine Suárez, Descartes, ali

11

On je lažan jer nam se jedna nestvar (neko biće razuma) pojavljuje kao stvar; ona se mora pojavljivati kao pozitivna stvarnost, budući da i za Descartesa ljudski razum ni o čemu ne može misliti osim u kategorijama bivstvovanja (*esse*) (usp. M III 19: VII 44, II Odg: VII 166). Reprezentacija hladnoće, naprimjer, reprezentira hladnoću i ne mogu griješiti ako to konstatiram. Sasvim je druga stvar je li sam objekt reprezentacije lažan (biće razuma) i što biva ako aktom suđenja utvrdim da je hladnoća jedno pozitivno svojstvo, da je stvar (*res*). Izvor materijalne lažnosti ideja nalazi se u odnosu reprezentacije, njenog objekta i suđenja, a ne u reprezentaciji kao takvoj; za to kod Descartesa i kasnoskolastički kontekst, vidi Wells 1984.

12

Usp. i: »Iako sam malo prije primijetio da se pravo nazvana ili formalna lažnoća može otkriti samo u sudovima...«, M III 19: VII 43.

13

Usp. »Ja sam dakle stvar istinita i odista egzistirajuća (*res vera et vere existens*)«, M II 6: VII 27. I ovdje je riječ o kasnoskolastičkom naslijeđu. I za Descartesa i za Suáreza, »istinitost« u ovom smislu izražava inteligibilnost suštine jedne stvari, naime to da je riječ o istinskoj/pozitivnoj suštini, a ne tek biću razuma; za istinu u ovom smislu kod Descartesa, usp. *Mersenneu*, 16. listopada 1639: II 597, *Clerselieru*, 23. travnja 1649: V 355, 356. Za vezu *verum* s pojmovima *ens*, *res* i *reale aliquid* kod Descartesa, vidi npr. M V 6: VII 65; kod Suáreza *Disputationes* 54.1.6: 26, 1016. Za analizu mjesta iz *Druge meditacije*, vidi Milidrag 2010: 50–58.

14

Usp. Clemenson 1991: 23 i Clemenson 2007: 32.

15

Usp. odrednicu 'Concept' u *New Catholic Encyclopedia* 2002: IV 151.

16

Uopćeno govoreći, *simplex apprehensio* jest »[a]kt razuma kojim se poseže za suštinom stvari; intelektualno poimanje objekta ili smisla; duhovni akt reprezentiranja objekta bez afirmacije ili negacije« (Wuellner 1956: 8). Za mjesta kod Descartesa na kojima, nipošto slučajno, spominje aprehenziju, vidi npr. V Odg: VII 378, *Hiperaspistesu*, kolovoz 1641: III 432; M III 5: VII 37 (u našem prijevodu: »... te uvijek shvaćam (*apprehendo*)...« i utoliko je prijevod odličan jer upućuje na kasnosko-

lastički izvor pojma; isto vrijedi i za maloprije citirano mjesto na kojem je *percipio* prevedeno kao *zahvaćanje* (M IV 8: VII 56). Ladanov prijevod *Meditacija* iz 1975. vrlo je pouzdan i točan (za razliku od njegove kroatizirane verzije iz 1993. /Demetra, Zagreb/ u kojoj je *idea* prevedena kao *zamisao* što je, barem kada je riječ o Descartesu, *neopisivo* veliki promašaj). Za Descartesovo suarezijansko naslijeđe u razumijevanju jednostavnog poimanja, vidi Wells 1984: 29–34.

17

Usp. *Disputationes metaphysicae* 9.1.14: 25, 317.

18

Usp. Wells 1984: 27, 30.

19

Treba držati na umu da ovdje nije riječ o istini koja je rezultat suđenja.

20

Kao i za kasnu skolastiku, i za Descartesa bića razuma također su reprezentirana idejama; preciznije, ono što je reprezentirano jest neka negacija, privacija, relacija itd., a način na koji je to reprezentirano jest jedno biće razuma (usp. Wells 1998a, 1998b). Koristeći kasnoskolastičko razumijevanje (ali i terminologiju), Descartes suštinski odstupa od kasne skolastike i to je očito u njegovom razumijevanju materijalne lažnosti ideja; o tome je kod Descartesa pisano mnogo, ali pažnju zavrjeđuju samo oni autori koji uzimaju u obzir kasnoskolastičko zaleđe, pošto se sam Descartes u Četvrtim odgovorima eksplicitno poziva na Suáreza (VII 235) i tvrdi da je njegovo razumijevanje materijalne lažnosti identično sa Suárezovim (VII 235). Od malo-brojh autora svakako su najznačajniji Wells 1984, 1998a, 1998b, Wee 2006 i Behan 2008.

21

Za ovaj kasnoskolastički pojam kod Descartesa, usp. I Odg: VII 102–103.

22

Vanjska je oznaka svojstvo koje nastaje ne na temelju nečeg unutrašnjeg samoj stvari, već od neke dispozicije koju stvar ima ili na temelju odnosa koji ima s nečim drugim; riječ je o jednom važnom pojmu u skolastici; za to kod Suáreza, usp. Doyle 1984. »Bivstvovati-kao-biti-znan je tek vanjska oznaka koja je prenijeta s njenog intramentalnog temelja, realne pozitivne spoznajne aktivnosti i izvana pripisana intramentalnom objektu te spoznajne aktivnosti«, Wells 1998a: 584.

još i Locke nazivali stvarnim suštinama (*essentia realis*)²³ i to je strogi smisao pojma stvari: sva moguća i sva realno egzistirajuća bića. Strogi smisao pojma stvari počiva na unutrašnjoj inteligibilnosti same suštine, bila ona aktualna u svijetu kao jedna realno egzistirajuća stvar ili ne. Drugi, širi smisao pojma stvari obuhvaća sve što je mislivo ukoliko je mislivo, dakle, osim suština stvari i bića razuma, to jest sve što je inteligibilno, bez obzira je li riječ o unutrašnjoj ili vanjskoj, od razuma dobivenoj inteligibilnosti. Kao takav, osim bića (*ens*) sa stvarnom suštinom, širi pojam stvari obuhvaća i bića razuma, pa čak i *nihil* i proturječnosti. Bića razuma nazivaju se stvarima iz istog razloga iz kojeg se nazivaju bićima, naime zato što ljudski duh ne može misliti ni o čemu osim u kategorijama bivstvovanja: *isključivo* zato što su misliva ona se nazivaju stvarima. Ovaj širi smisao u kasnoj skolastici imenovan je kao supertranscendentalni smisao pojma stvari.²⁴ Pojam stvari u oznakama *res repraesentata* i *res cognita* jest upravo ovaj supertranscendentalni, budući da se jednako primjenjuje i na reprezentirane suštine stvari i na reprezentirana bića razuma.²⁵

Prema tome, kao reprezentirani, i suštine stvari i bića razuma dobivaju od razuma oznake *res repraesentata* i *res cognita*, ali samo stvarne suštine *povrh toga* imaju vlastitu unutrašnju inteligibilnost na temelju koje se nazivaju stvarima u strogom smislu (mogu realno egzistirati ili tako egzistiraju).

Na kraju šestog odlomka *Treće meditacije*, meditirajući subjekt pred sobom ima neke ideje i s izvjesnošću zna da te ideje reprezentiraju različite objekte. Promatrajući ih isključivo kao objekte svojih ideja, on ne može ustanoviti postoje li među njima ikakve razlike: sve su one reprezentirajuća percipiranja i svi njihovi objekti jesu *res cognitae*.²⁶

Očigledan problem koji se javlja na ovome mjestu jest sljedeći: na temelju čega razlikovati ideje koje reprezentiraju bića razuma (tj. nestvari) od onih ideja koje reprezentiraju suštine stvari? Naime, očito je da primjere koje navodi – koza i himera – Descartes koristi kao primjere za dvije *vrste* objekata svojih ideja. Ma što da je mislio da su životinje, prirodni automati ili što drugo, Descartes ovdje ideju koze navodi kao primjer ideje koja reprezentira suštinu jednog mogućeg bića. S druge strane, himera je i za Descartesa²⁷ primjer bića čija je suština načinjena od međusobno nespojivih predikata, dakle nešto što *ne može* realno egzistirati; stoga će on i vakuum nazvati jednom himerom (*Svet XI 20*).

Na temelju čega Descartes na ovom mjestu *Treće meditacije* zna da je ideja koze primjer ideje jedne stvarne suštine? Kako mu radikalna dvojba, čija se radikalnost ogleda u dovođenju u pitanje ne samo egzistencije nego i suštine stvari (tj. koja problematizira i to je li uopće riječ o suštini stvari), kako mu ona dopušta tvrditi da je koza moguće biće? Kako na ovom mjestu *Treće meditacije* zna da se u reprezentaciji te stvari, koze, ne kriju neke međusobno nespojive osobine, kakve se, naprimjer, kriju u himeri, u brdu bez doline ili u noćnoj dugi? Na temelju čega, dakle, Descartes na početku *Treće meditacije* tvrdi da, osim ideje o Ja, ijedna druga ideja jest ideja suštine stvari?

Iako velik, problem ipak ne bi bio suštinski da se odnosi samo na kozu ili čak samo na materijalne stvari. On se odnosi na *sve* ideje *svih* stvari koje meditirajući subjekt posjeduje, pa i na ideju Boga, a to je već ozbiljan problem.

U sedmom odlomku *Treće meditacije* pažnja se pomjera na ono što je reprezentirano percipiranjem, ali samo ukoliko je reprezentirano, odnosno ukoliko je promatrano pod određenjem znana stvar. Descartes pokušava razlike između pojedinačnih objekata reprezentacije kao znanih stvari objasniti na temelju različitih izvora samih objekata reprezentacije: »Od tih ideja, jedne mi se čine (*videntur*) urođene, druge pridošle, a treće od mene samog načinjene« (M

III 7: VII 38). Naravno, već smo vidjeli, problem je u tome što su svi objekti reprezentacije određeni kao *res cognitae* (vanjska oznaka objekta reprezentacije), odnosno što to određenje potiče iz jednog izvora (samo reprezentiranje). No, Descartes još uvijek nema drugačiji način promatranja objekata reprezentacije osim kao znanih, tj. on nije u stanju da o uočenim razlikama misli drugačije nego kao o razlikama između znanih stvari, a *tu nema razlike* i zato: »Ali, mogao bih možda [radikalna dvojba!] i misliti da su sve urođene ili sve pridošle ili sve načinjene« (M III 7: VII 38). Ma koji da je izvor u pitanju, posljedice po određenje onog reprezentiranog kao reprezentiranog uvijek moraju biti iste (oznake *res repraesentata*, *res cognita*), jer svaki uzrok djeluje na jedno te isto, na percipiranje, i to na isti način, dajući mu formu. Zato, sve znane stvari *kao znane* mogu biti posljedice bilo kojeg uzroka.

No, na ovom mjestu meditirajući subjekt uočava nešto važno i shvaća značaj ranije uočenog. U mnogim idejama »sam često opazio veliku razliku: tako, naprimjer, u sebe nalazim dvije različite ideje sunca: jednu što je dobivena pomoću osjetila ... i po kojoj mi se ono čini veoma malenim, dok se druga ideja temelji na astronomskim razlozima ... i po njoj sunce izlazi mnogo puta veće od zemlje; dakako: obje ne mogu biti slične istom suncu koje egzistira izvan mene, a um me uvjerava kako je od njih ona od sunca najrazličitija koja se čini da najviše potječe od njega« (M III 11: VII 39), tj. ona preko čula pridošla ideja sunca: za razliku od astronomske ideje, ta ideja nije ni nalik realno egzistirajućem suncu (ukoliko ono realno egzistira).

Meditirajući subjekt, dakle, otkriva da u reprezentiranim objektima barem nekih ideja možda postoji i nešto povrh određenja *res cognita* i *res repraesentata*. Promatrane kao dva reprezentirajuća percipiranja, između dvije ideje sunca, pridošle i astronomske, nema nikakve razlike, budući da obje reprezentiraju sunce.²⁸ Pa ipak, sve ukazuje na to da astronomska ideja sunca

23

Za Suáreza, usp. *Disputationes* 2, 4, 6: 25, 89. Za osnovnu informaciju o Suárezovim stvarnim suštinama u kontekstu Descartesove filozofije, vidi Secada 2000: 63–65.

24

»Realno biće jest transcendentno, ali na neki način, viši od transcendirajućeg, realna bića i bića razuma jesu isto utoliko što oba mogu biti objekti spoznaje« (Doyle 1998: 299). »Intrinzična spoznatljivost, zasnovana na nekoj intrinzičnoj stvarnosti onog što je spoznatljivo jest transcendentalna spoznatljivost. Vanjska spoznatljivost koja kao takva ne zahtijeva intrinzičnu utemeljenost [u spoznatljivom] jest supertranscendentalna spoznatljivost« (Doyle 2003: 646) kao u slučaju privacija, negacija ili *nihil*. Za supertranscendentalni smisao pojma stvari, vidi još i Doyle 1990, 1995 (kao i J. P. Ritter, K. Gründer (ur.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe AG. Verlag, Basel 1999., tom 10, str. 643–649); Pereira 2007: 276–282; Wells 1993: 525; 1994b: 142–143; vidi i Milidrag 2010: 58, nap. 82 i 113, nap. 177. Kod Suáreza, *Disputationes* 3.2.4.

25

Takoder ga srećemo u *Trećoj meditaciji*: »I jer nema ideja koje nisu o nekim stvarima...«, M III 19: VII 44.

26

Ostavljamo po strani oznaku *res repraesentata*, budući da nije toliko relevantna za temu rada.

27

»Među šesnaestostoljetnim autorima nije bilo potpunog slaganja oko kompozicije himere. Tako, npr. Dominic Soto O. P. (1494–1650), oslanjajući se na Ovidija, kaže da je ona načinjena od glave lava, repa zmije i tijela koze... Georges de Rhodes S. J. (1597–1661) o njoj govori kao o 1) kombinaciji vola, lava i koze... i 2) kombinaciji koze, lava i zmaja« (Doyle, predgovor za Suárez 1995: 22). I ovo je vrlo bitno: »Za kasne skolastičare, himera uključuje nekakvo spajanje nespojivih suština«, Doyle 1997: 789, nap. 38. Za kratak, ali vrlo sadržajan historijat značenja himere u srednjem vijeku, vidi Ashworth 1977: 6–10.

28

Dvije ideje sunca kao primjer koriste još Konimbrijanci u raspravi o znacima; usp. *The Conimbrienses* 2000: 121 (I q. 4a, 1). U jednom pismu, Descartes se prisjeća da je ih je čitao; usp. *Mersenneu*, 30. rujna 1640: III 185.

to čini bolje nego pridošla. Naime, astronomska se ideja sunca »temelji na astronomskim razlozima«, za nju »um me uvjerava (*persuadet*)« da najviše potječe od sunca.

U ovom posljednjem, »um me uvjerava«, dva momenta privlače pažnju. Prvo, Descartes ne tvrdi u *Trećoj meditaciji* da je astronomska ideja sunca jasna i razgovijetna, budući da se citirano mjesto uopće ne bavi idejom sunca, već prije svega »umom«. Naime, astronomska ideja sunca jest *percipiranje sunca razumijevanjem*, dok je pridošla ideja sunca *percipiranje sunca opažanjem*. Radikalna dvojba već je dovela u pitanje vjerodostojnost čula te utoliko nemamo razloga povjerovati im ovoga puta, naime povjerovati u to da je sunce mali okrugli, sjajni disk na nebu koji isijava toplinu. Astronomski nas razloži *uvjeravaju* da je sunce sasvim različita stvar od onog što je reprezentirano idejom sunca dobivenom čulima. Sama ta mogućnost koju nosi astronomska ideja sunca, da reprezentira sunce onakvo kakvo ono uistinu jest, dovoljna je da meditirajući subjekt u nastavku krene putem *razumijevanja* onog reprezentiranog idejama, da na temelju onoga što mu govore ideje stvari u kojima je percipiranje razumijevanje pokuša razlučiti koje ideje reprezentiraju stvari, a koje bića razuma. Utoliko što sadrži mogućnost razumijevanja *što* sunce jest, njegove suštine, astronomska ga ideja bolje reprezentira.

Ima li Descartes dokaz da se razumijevanjem spoznaju suštine stvari? Naravno da ima. Vrijednost »uma«, razumijevanja u spoznaji već je potvrđena: iskaz »Ja jesam, ja egzistiram ... nužno jest istinit« (M II 4: VII 25). Razumijevanjem je meditirajući subjekt došao do uvida da ideja koju ima o samom sebi reprezentira jednu stvarnu suštinu, jer se mora realno egzistirati da bi se mislilo.

Vrlo je važna ideja meditirajućeg subjekta o samome sebi. Naime, dok kod primjera sa suncem imamo dvije različite ideje koje reprezentiraju istu stvar, kod ideje o Ja imamo dvostrukost u jednoj te istoj ideji. Meditirajući subjekt još uvijek ne zna reprezentira li ijedna ideja sunca kakvo ono uistinu jest i zato razloži samo »uvjeravaju«. S obzirom na šesti odlomak *Treće meditacije*, o ideji Ja je, međutim, moguće reći da, osim Ja kao *res cognita*, sadrži i reprezentaciju jedne stvarne suštine, jer se na temelju *Druge meditacije* zna da, zato što je realno egzistirajuće, Ja ima stvarnu suštinu (*res vera & vere existens*, M II 6: VII 28), te da nije biće razuma. Za razliku od astronomske ideje sunca, o ideji o Ja jasno se i razgovijetno zna da reprezentira i stvarnu suštinu. Otuda slijedi da »iza« barem nekih znanih stvari u našim idejama postoji još nešto, da je to nešto stvarna suština i da se suštine spoznaju razumijevanjem, a ne opažanjem, sjećanjem, zamišljanjem itd.²⁹ Usput, ideja o Ja dokaz je i da nisu sve ideje pridošle, niti da su sve ideje bića razuma.

Prema tome, a) potrebno je istraživati one ideje kod kojih je percipiranje razumijevanje, b) za barem neke ideje zna se da je *moguće* da se iza znanih stvari u njima nalazi još nešto (astronomska ideja sunca) i c) na temelju barem jedne ideje zna se da ta mogućnost nije samo mogućnost nego i stvarnost (ideja o Ja). Drugim riječima, ideja o Ja i astronomska ideja sunca omogućuju dovoljan razlog da se objektima reprezentacija pristupi na »drugi način«: »Ali postoji i drugi način da se istraži egzistiraju li izvan mene neke od stvari o kojima su ideje u meni...« (M III 13: VII 40). Nećemo ispitivati ovaj drugi način jer on ne može doprinijeti rješenju problema kriterija razlikovanja ideja stvari od ideja nestvari. Njime možemo otkriti koja ideja reprezentira modus, a koja supstanciju, konačnu ili beskonačnu, ali nam on ne može ništa reći o tome jesu li te ideje – ideje stvari. I dalje se pretpostavlja da jesu.³⁰

Koji su rezultati Descartesove analize? Na početku »drugog načina« on može konstatirati da *s nužnošću zna* da barem jedna njegova ideja nije ideja bića razuma (ideja o Ja), da barem neke druge ideje možda nisu ideje bića razuma, odnosno da reprezentiraju stvarne suštine (astronomska ideja sunca), te da barem neke ideje zasigurno jesu bića razuma (ideja brda bez doline, kruga čiji polupresjeci nisu jednaki) budući da u njima pronalazi očitu proturječnost.

Da bismo dodatno razložili problem, pogledajmo još neka mjesta u Descartesovim spisima. Kao što smo vidjeli, samo ona ideja sunca koja se »temelji na astronomskim razlozima« reprezentira *suštinu* sunca kao jedne protežne stvari koja može realno egzistirati i koja tako i egzistira.³¹ U pismu Mersenneu od 16. srpnja 1641. Descartes eksplicitno kaže da je astronomska ideja sunca načinjena, konstruirana (III 383). Iz toga slijedi da ljudski razum može konstruirati ideje stvarnih suština. Potvrda za to jest i primjer kompliciranog stroja iz *Prvih odgovora* (VII 105) i *Principa filozofije* (I 17: VIIIA 11). Međutim, u *Petim odgovorima* Descartes, također eksplicitno, tvrdi da su načinjene ideje nemoguće (VII 383). Dakle, konstrukti ljudskog razuma ne mogu biti konstrukti suština stvari? Kako je onda astronomska ideja sunca ideja jedne stvari?

Na to bi Descartes mogao odgovoriti: »Moguća egzistencija ... pripada svim drugim stvarima [Bogu pripada nužna], o kojima imamo razgovijetnu ideju, pa čak i onima koje je razum sačinio spajanjem« (I Odg: VII 119), jer »nema proturječnosti u stvarima, već jedino u našim idejama« (*Razgovor s Burmanom*: V 161), odnosno proturječnost se pojavljuje zahvaljujući »nejasnosti i nerazgovijetnosti« ideja (II Odg: VII 152).³² Dakle, neke konstruirane ideje ipak mogu biti/jesu ideje stvari, a neke druge to ne mogu biti/nisu. Primjer prvih je astronomska ideja sunca, primjer drugih su ideje himera (*perpetuum mobile*).

U *Prvim primjedbama* na *Meditacije* Caterus također uočava postojanje problema te u kontekstu kritike Descartesovog ontološkog dokaza s tomističkog stajališta pita Descartesa u šali (*laudam paululem*) je li ideja »egzistirajući lav« ideja koja podrazumijeva egzistenciju (VII 99–100). Descartes odgovara kako ideja »egzistirajući lav« (ili »stojeći Petar«, *Razgovor s Burmanom*: V 160), nije ideja istinske i nepromjenljive prirode jer nam je slobodno misliti o lavu bez realne egzistencije, baš kao i o konju bez krila (VII 117). U nastavku, on prelazi na problem je li ideja »trokut upisan u krug« ideja istinske i nepromjenljive prirode, dakle je li jedna stvarna suština, potvrđujući da jest i pored toga što je konstruirana (VII 117–118).³³

Na početku razmatranja ideja trokuta i kruga, Descartes piše: »Neću sada govoriti o lavu ili o konju čije nam prirode nisu potpuno jasne« (VII 117). Descartes ovdje tvrdi da isključivo na temelju *uvida* u ideju koju posjedujemo

29

Vosak je spoznat »samo uvidom duha« (M II 12: VII 31), tijela spoznajemo »samo razumom«, »samo tako što ih razumijevamo« (M II 16: VII 34).

30

Za analizu tog odlomka *Treće meditacije*, vidi Milidrag 2010: 159–165.

31

»Ideja, naime, reprezentira suštinu stvari«, V Odg: VII 371; naravno, ne svaka ideja.

32

Usp. i »Sve proturječnosti i nemogućnosti u potpunosti se nalaze u našim mislima [i nastaju] kada činimo grešku spajanja međusobno nesuglasnih ideja«, II Odg: VII 152; usp. i *Arnauldu*, 29. 6. 1648.: V 224; *Meslandu*, 2. 5. 1644.: IV 118.

33

Primjeri iz matematike koje Descartes navodi relevantni su u kontekstu teme ovoga teksta, budući da su za Descartesa, baš kao i za onovremene jezuitske filozofe, matematički objekti primjeri stvarnih suština.

o nekom živom biću iz prirode ne možemo biti sigurni je li ono njome reprezentirano jedna stvar, odnosno ne sadrži li njome reprezentirani objekt možda u sebi neku skrivenu proturječnost koju nismo uočili.³⁴ Ako stvar tako stoji, na temelju čega onda u *Trećoj meditaciji* uzima ideju kože kao primjer ideje suštine jedne stvari?

Ako postavimo problem razlikovanja ideja stvari od ideja nestvari nezavisno od *Treće meditacije*, Descartes nam može reći, kao što je rekao u *Petim odgovorima* (VII 383), da kao konstrukti, ideje himera *a priori* podrazumijevaju nemogućnost realnog egzistiranja. Iako »[č]ak ni himere ne sadrže lažnost u sebi samima« (*Clerselieru*: 23. 4. 1649: V 354), i iako su himerini dijelovi istinske i nepromjenljive prirode (*Burman*: V 160), njihov spoj rezultira nemogućnošću njenog realnog egzistiranja. To pak znači da himera nije jasno i razgovijetno pojmljena, jer sve što se percipira jasno i razgovijetno jest moguće (II Odg: VII 152; *Primjedbe na jedan program*: VIIIB 351–352). Međutim, kako onda u *Raspravi o metodi* može reći da »mi maštom možemo razgovijetno zamisliti (*imaginer distinctement*, VI 40; *distincte imaginari*, VI 562) kako je lavlja glava nasadena na trupu kakve kože, ali zato ne treba zaključiti da na ovom svijetu stvarno ima i himere« (dio IV, pasus 8)? Ako se himera može *razgovijetno* zamisliti, onda ona mora biti i razgovijetna konstruirana ideja, te otuda mora moći realno egzistirati, tj. biti stvar u strogom smislu! Odgovor bi možda mogao biti da se razumijevanjem dolazi do uvida o njenoj nemogućnosti: nekako i možemo zamisliti pomračenje mladog mjeseca, ali ukoliko razumijevanjem ispitamo svojstva takve pojave i uzroke pomračenja kao takvog, dolazimo do uvida da je takav jedan događaj u prirodi nemoguć, da je to ideja jednog bića razuma, to jest da je riječ o, kako bi Descartes rekao, jednoj himeri; ovaj je proces zaključivanja Descartes i primijenio na dvije ideje sunca. No, što ćemo s idejama onih konstrukata duha za koje nemamo apriorno znanje da su (ne)mogući, a nismo ih imali ni u iskustvu?

Do sada rečeno jasno ukazuje na to da problem prepoznavanja ideja stvari i razlikovanja tih ideja od ideja nestvari jest problem jasnog uviđanja veza koje postoje između, da tako kažemo, dijelova jedne ideje (usp. *Razgovor s Burmanom*: V 160), preciznije između predikata neke suštine reprezentirane njome. Jasno uviđanje tih veza donosi znanje o tome je li neka ideja – ideja stvari ili nije. A to »jesu li su naše percepcije jasne ili ne, jest nešto što znamo (*sciemus*) na temelju vlastite svijesti (*conscientia*)« (*Razgovor s Burmanom*: V 160).

Sam problem ima dva vida. Prvi je vid razgraničenje bića razuma od stvarnih suština *isključivo* na temelju uvida u ono reprezentirano u idejama: kako, u *Trećoj meditaciji* naprimjer, razvidjeti koja ideja reprezentira stvar, a koja nestvar, ako već »nema ideja koje nisu o nekim stvarima« (M III 19: VII 44)? Drugi je vid problema razgraničenje mogućih od nemogućih konstrukata/bića razuma.

Vratimo se ključnom tekstu Descartesove metafizike. Moguća linija obrane u *Trećoj meditaciji*, smatramo, sastojala bi se u sljedećoj argumentaciji. Cilj *Treće meditacije* jest dokazati da Bog postoji; iz toga slijedi da je nebitno jesu li sve ostale ideje – ideje stvari ili nisu. Descartes u pasusima 17–22 ispituje vlastite ideje, *de facto* dokazujući da one *mogu* poteći od mene, dakle, da *mogu* biti konstrukti ili bića razuma. Reprezentiraju li te ideje stvarne suštine, ili barem neke od njih, to Descartes niti zna niti ga interesira sve do *Šeste meditacije* u kojoj već ima dokazanu božju istinoljubivost. Na kraju ispitivanja u *Trećoj meditaciji* on ustanovljava da zasigurno *ne može* biti uzrok jedne jedine ideje, naime one Boga (M III 22: VII 45). Time je dokazana realna

egzistencija Boga i istovremeno je dokazana neproturječnost ideje Boga, kao i to da je njome reprezentirana jedna stvar. Nadalje se na osnovu božje neprijevarnosti (kao garanta kriterija jasnosti i razgovijetnosti) dokazuje stvarnost svih ostalih suština.

Međutim, ovakav argument samo zaoštava problem: kako, na temelju čega znamo da je sama ideja Boga (M III 13, 22: VII 40, 45) ideja jedne stvari, jedne neproturječne suštine? Možda i tu radi nepoznata sposobnost duha da stvara ideje³⁵ ili pak zloduh? Descartes nam samo kaže kako je to »najjasnija i najrazgovjetnija« ideja, da ona ne može biti »materijalno lažna« kao što je to, naprimjer, ideja hladnoće, te da se »ne može hiniti da njegova ideja ne predstavlja meni štogod stvarna« (M III 25: VII 46) (dakle, da je *proturječno* tvrditi da nije ideja stvarne suštine), te kaže da je »proturječno« tvrditi da Bogu ne pripada bilo koji od njegovih atributa i da »nema proturječnosti u prirodi Boga« (II Odg: VII 15).³⁶

Historijskofilozofski pogled: uzroci i posljedice

Pitanja o mogućnosti, tj. neproturječnosti suština reprezentiranih idejama, pa i one Boga, Descartesu nitko nije eksplicitno postavio, iako se može reći da su ona prisutna u *Drugim primjedbama* (VII 127). Iz Descartesovih odgovora ne stječe se dojam da je sagledao suštinu problema (II Odg: VII 149–152). No, već je Leibnizu problem postao bjelodan. Kritizirajući Descartesove dokaze za egzistenciju Boga,³⁷ posebno ontološki, Leibniz piše:

»Ljudi naime zamišljaju da već imaju ideju o nekoj stvari, ukoliko se njoj obraćaju samo u mislima, a to je upravo ona osnova na kojoj su stariji i noviji filozofi izgradili onaj poznati i

34

Ostavljamo po strani pitanje što bi kod Descartes uopće mogla biti priroda konja ili lava – konjstvo konja i lavstvo lava – s obzirom da su u pitanju samo prirodni strojevi koji se, kao dio *res extensae*, ponašaju po fizičkim zakonima. Alternativa je, čini se, jasna: ili ne postoje specifične prirode živih bića, odnosno biologija je dio fizike, ili naše ideje o njima *a priori* ne mogu reprezentirati njihove suštine, odnosno da su sve (odreda) neutvrdivo (ne)jasne i (ne)razgovijetne; a možda nešto nije u redu s Descartesovim razumijevanjem i ideja i živog svijeta?

35

Obrana ne može biti ni to da za načinjene ideje znam da sam ih ja načinio, dok za ostale, budući da to ne znam, vrijedi da ih nisam ja načinio. Sam Descartes ne dopušta takvu obranu: »Ma koliko one ideje ne ovisile o mojoj volji, iz toga nužno ne proizlazi da one potječu od stvari što su izvan mene ... možda je u meni i neka druga sposobnost, koja mi još nije dostatno poznata, proizvođačica tih ideja«, jer se ideje oblikuju i za vrijeme spavanja, bez utjecaja vanjskih stvari (M III 10: VII 39). Jedan od anonimnih recenzenata, a zahvalnost dugujem svima na korisnim primjedbama i komentarima, uputio je primjebu da se u tekstu ne govori o ideji i njenom uzroku, nego o ideji i uzroku onoga što je u ideji reprezentirano. Međutim, uzrok ideje

kao takve, dakle reprezentirajućeg percipiranja, uopće nije sporan, to je sam duh čija je ideja modus. S druge strane, do problema uzrokovanja onog reprezentiranog idejom tek treba stići, nakon što se spozna tražimo li uzrok stvari ili nestvari. I to je tema ovog teksta: kako meditirajući subjekt u *Trećoj meditaciji* zna koje su ideje – ideje stvari, a koje nisu, tj. na temelju čega zna da kada dokazuje Boga na temelju njegove ideje dokazuje realnu egzistenciju jedne stvari, a ne da je ta ideja, naprimjer, rezultat djelovanja neke skrivene sposobnosti duha?

36

Problem koji ovdje razmatramo nije previše obrađivan u sekundarnoj literaturi. Osim vrlo dobrih analiza u Secada 2000: 65–71 i komentara u Cottingham 1976, tu je i vrlo informativan tekst S. Browna 1980.

37

Usp. *Primjedbe uz opći dio Descartesovih načela*, uz čl. 18 i 20 (Leibniz 1980: 32–33); *Novi ogledi*, 4. 10. 7–8 (Lajbnic 1986: 393–394). Istina, Leibnizova se kritika odnosi na ontološki dokaz, no iz analize *Treće meditacije* očito je da se ona može i treba primijeniti već na nju, budući da je pretpostavka prvog uzročnog dokaza u njoj neproturječnost suštine reprezentirane idejom Boga i apriorno znanje o tome.

sasvim nepotpuni dokaz o opstojnosti Božjoj. Jer, kažu oni, u meni mora ipak biti neka ideja o Bogu ili o nekom savršenom biću, jer ja mislim na njega, a bez ideje se ne može misliti; ideja toga bića pak uključuje u sebi sva savršenstva, a kako se u savršenstva ubraja i egzistencija, on, prema tomu, i egzistira. Kako mi, međutim, često mislimo na nemoguće utvare, na primjer na najveći stupanj brzine, na najveći broj, na sastajanje konhoide s bazom ili njezino poklapanje s pravilom, taj je zaključak, prema tomu, nedovoljan. U tom se smislu, dakle, može reći da ima istinitih i lažnih ideja, već prema tomu, naime, da li je predmet koji dolazi u obzir moguć ili nije moguć. Tek se onda, naime, smijemo pohvaliti time da imamo neku ideju o predmetu, ako smo sigurni da je on moguć. Prema tome, naprijed spomenuti argument dokazuje bar to da Bog nužno postoji, ako je moguć.«³⁸

Descartes »čak nije ni pokušao da dokaže mogućnost najsavršenijeg bića«, piše Leibniz i nimalo ne griješi.³⁹ Leibnizova kritika zahtjeva dokaz. Riječ je o jednom »formalnom«, »tehničkom« zahtjevu, ne sadržajno-metafizičkom: ma kakva da je metafizika, dokazivanje Boga traži dokazivanje/pokazivanje njegove mogućnosti. Ovaj dokaz/pokaz ne može biti »unutarnja svjesnost« na koju se Descartes poziva u *Razgovoru s Burmanom*, jer na temelju nje može samo ponavljati, kao što i čini, da je ideja Boga jasna.

Descartes je svakako na pravom putu kada tvrdi da se mora ostvariti uvid u sve predikate jedne suštine i u njihove odnose, te da je suština stvarna (da je suština mogućeg bića) ako nema proturječja između njenih predikata. Leibnizovim jezikom rečeno, treba izvršiti kompletnu analizu nekog pojma, jer samo tad imamo jasnu ideju, tj. kompletan pojam jedne stvari koji sadrži uvid u sve odnose između predikata njene suštine. Međutim, sam Descartes priznaje da – iz ovog ili onog razloga – on nema potreban uvid čak ni o prirodnama životinja. No, ako takav uvid nema o tvorevinama kakve su prirodni automati, na temelju čega može tvrditi da ima o beskonačnom biću? Ako ga nema, ima li smisla govoriti o jasnim idejama? Ako ga ima, zašto ga nema i o prirodni životinja?

Leibnizova kritika pokazuje kako bi se problem mogao riješiti i ukazuje na njegove uzroke: ako bi posjedovanje kompletnog pojma bilo rješenje, a Descartes također misli da bi bilo, onda je neophodno zadovoljiti jedan od dva uvjeta: ili a) da ljudski duh stvara suštine stvari, ili b) da bude u stanju obaviti kompletnu analizu ideje neke stvarne suštine i tako dokaže da je ona neproturječna. S obzirom na *Meditacije*, potrebno je obaviti analizu ideje beskonačnog bića. Uvjet a) zadovoljava božji duh za sve ideje, ljudski za neke, uvjet b) ljudski može pokušati da zadovolji za neke ideje, a uspjeti za neke od tih.

Potreba za dokazivanjem da ideje stvari nisu ideje proturječnih bića ne javlja se kada je riječ o božanskim idejama: sve reprezentirano njima ima isti status bića razuma, tj. jest znana stvar,⁴⁰ s tim što nešto od toga ima i sposobnost realnog egzistiranja i to su ideje suština stvari. Zato što ih je sve sam kreirao, Bog zna koja je koja ideja i ima kompletan pojam o svakoj stvarnoj suštini.

U odgovoru Hobbesu Descartes piše:

»Upotrijebio sam tu riječ [ideja] zato što su je filozofi obično već koristili za označavanje formi percepcije božanskog duha ... i nijednu prikladniju nisam našao«. (III Odg: VII 181)⁴¹

Descartes, dakle, koristi *filozofski* pojam ideje, koji stoji u vezi s *božanskim* duhom, ne bi li označio *ljudske* ideje. Razumijevanje ljudskih ideja po ugledu na božanske podrazumijevalo bi prihvaćanje i primjenu suštinskih određenja božanskih ideja na ljudske. Naime, a) ako se ljudske ideje tumače na temelju božanskih i b) ako sve reprezentirano božanskim idejama ima status znanih stvari, slijedi c) da polazni status svega reprezentiranog u ljudskim idejama mora također imati status znanih stvari, baš kao što i ima (»Zamislio ja kozu ili himeru...«). Otuda, tek treba dokazati da se »iza« nekih od znanih stvari

nalaze i stvarne suštine, tj. da nisu sve ideje – ideje bića razuma. Međutim, Descartes ne uviđa, očito je da ne uviđa tu potrebu.

Tu se krije i historijskofilozofski uzrok problema. Neophodnost dokazivanja javlja se zbog kasnoskolastičkog izvora Descartesovog razumijevanja ideja: jednostavno, ne može se imati *ljudski* duh s *božanskim* idejama. Ako se ipak insistira na tumačenju ljudskih ideja po ugledu na božanske, onda se mora dokazati da ideje stvari reprezentiraju neproturječna bića i to je historijskofilozofski smisao Leibnizove kritike.⁴²

Descartesovo neuviđanje problema rađa napetost koja dovodi do neuspjeha na za Descartesa najvažnijem mjestu, zbog kojeg je, zapravo, i gradio drugačije poimanje ideja, kod ideja koje reprezentiraju suštine stvari. No, tu se cijela stvar i morala slomiti, jer je pojam 'ideja stvari u ljudskom duhu shvaćena po ugledu na božanske ideje' u najboljem slučaju nesamostalan pojam (traži dokaz mogućnosti), a u najgorem proturječnost. Da bi izbjegao propast, kaže Leibniz, Descartes samo treba dokazati da ono reprezentirano jednom jedinom određenom idejom jest moguće. No, problem je što je ta jedna jedina ideja – ideja Boga.

Možemo samo pretpostavljati zašto Descartes nije vidio problem. Na osnovu njegovih tvrdnji⁴³ i komentara na primjedbe u vezi s ovim problemom,⁴⁴ kombinirano s njegovom metafizikom,⁴⁵ vidi se da za njega problem rješavaju jasnost i razgovijetnost naših percepcija reprezentiranih stvari. Leibniz je pokazao da ne rješavaju, te bi se utoliko moglo reći da Descartes nije uviđao problem zato što samu jasnost i razgovijetnost nije domislio do kraja, nego se oslanjao na jednu više psihološku kategoriju kakva je unutarnja svjesnost.⁴⁶

38

Rasprava o metafizici, 23 (Leibniz 1980: 135). Usp. i *Razmatranje o spoznaji, istini i idejama* (isto, 3–4); *O univerzalnoj sintezi i analizi* (isto, 11), kao i tekstove iz prethodne napomene.

39

U pismu Arnoldu Eckhartu, ljeto 1677. (Leibniz 1969: 180). Druga je stvar potrebuje li Descartes, s obzirom na svoju metafiziku, uopće takav dokaz; za to vidi Milidrag 2006: 245–254.

40

Za to kod Suáreza, usp. Milidrag 2010: 252–262.

41

Descartesovo razumijevanje ideja možda je najjače mjesto njegovog oslanjanja na kasnu skolastiku, što se jasno vidi upravo u karakterizaciji reprezentirajuće funkcije ideja kao slike (*imago*, »poput slika stvari«, M III 5: VII 37) (za kasnoskolastičke izvore Descartesovog razumijevanja ideja, usp. tekstove N. Wellsa i studije D. Clemensona i T. Cronina, kao i Milidrag 2010: 225–294). Utjecaj kasnoskolastičkog razumijevanja akta ljudskog poimanja vidljiv je i u Descartesovom korištenju kasnoskolastičkih pojmova *conceptus formalis* (M VI 10: VII 78; II Odg: VII 151; Ladanov prijevod: *formalni pojam*) i *esse obiectivum* (I Odg: VII 102–103).

42

Jer, »[i] Descartes, kao i Suárez prije njega, jednako je zainteresiran za razlikovanje istinski mogućih stvari od himere. Kao i Suárez, i Descartes je zainteresiran da [u idejama] pronade bivstvovanje-kao-biti-moguć ili bivstvovanje-kao-biti-inteligibilan, kao osobinu intrinzično istinskih suština koje su nađene unutra duha, čak i ako te suštine i himere jesu jednako vanjski označene kao biti-znan ili biti-objektom[-svijesti]«, Wells, 1979: 520.

43

M III 25: VII 46.

44

Iz *Razgovora s Burmanom* i Drugih odgovora.

45

II Odg: VII 151.

46

Jedinu uistinu vrijednu »psihologističku« interpretaciju dvojbe i izvjesnosti kod Descartesa (premda, zapravo, ona uopće nije psihologistička) nudi Popkin; usp. Popkin 2010: pogl. 9 i 10. Za loš psihologizam, vidi Husserlovu *Krizu*; usp. Milidrag 2009. Nažalost, prostor nam ne dozvoljava da pokažemo da su Leibnizova kritika i kartezijanski krug dvije strane iste stvari. Ukratko, optužba za cirkularnost zapravo tvrdi da Descartes nema jasne i razgovijetne ideje, odnosno da, bez dokaza za egzistenciju Boga i bez njegove istinoljubivosti, *ne zna* koje su ideje takve.

Unutar same Descartesove metafizike, uzrok problema razlikovanja ideja stvari od ideja bića razuma i nemogućih konstrukata duha svakako je njegov dualizam. Descartes je zatekao već bitno oslabljenu vezu između duše i tijela. Kod Suáreza prisutan je tek paralelizam između njih i egzemplarno uzrokovanje događanja u duši na temelju događanja u tijelu.⁴⁷ Descartes čini korak dalje, postavljajući u temelj metafizike realnu razliku između njih. Realna razlika između dviju konačnih supstancija pretpostavka je spoznaje: duh može steći istinsko znanje jedino slobodan od utjecaja (ne: prisustva) čulnih utisaka.

U razumijevanju ljudskih ideja analogija s božanskim idejama nametala se sama od sebe, kao jedina mogućnost da se razumiju odnosi između navedenih elemenata u novom, dualističkom konceptu ljudskog duha i tijela.⁴⁸ Descartesu je tradicija ponudila alternativna, međusobno neujedinjiva razumijevanja duha i ideja: (kasno)skolastičko razumijevanje ljudskog duha i (kasno)skolastičko razumijevanje božanskog duha.⁴⁹ Dualizam je ukinuo prvu mogućnost; ostala je druga kao jedina i zato nužna.

Tek je Leibniz, *suprotno svim svojim namjerama*, pokazao u čemu je problem s reprezentiranjem suština stvari u razumu. Upravo svojom kritikom Descartesovog razumijevanja ideja, on dokazuje suvišnost i neopravdanost uvođenja urođenih ideja i reprezentiranih suština stvari u razumu. Naime, ukoliko je isključivo na temelju uvida u ono reprezentirano idejama nemoguće ustanoviti je li to suština stvari ili nije – tj. je li u pitanju moguće biće – slijedi da pojmovi ‘urođene ideje’ i ‘reprezentirana suština stvari u razumu’ *nemaju spoznajnu funkciju*, te da su utoliko suvišni. Da ne bude zabune: Leibniz ne tvrdi da ideje u ljudskom duhu ne reprezentiraju suštine stvari, ali smatra da je za ogromnu većinu naših ideja neutvrdivo je li ono njima reprezentirano suština stvari ili nije:

»Kad god dolazimo do adekvatne spoznaje, dolazimo i do spoznaje mogućnosti *a priori*... Hoće li, pak, ljudi ikada stići do savršene analize pojmova ili do prvotne mogućnosti ... na to se zasad ne usuđujem odlučiti.«⁵⁰

U okviru epistemologiziranih metafizika rane moderne filozofije, epistemološka nefunkcionalnost urođenih ideja i reprezentiranih stvarnih suština u razumu bila je sasvim dovoljan razlog za njihovo odbacivanje. Htio to Leibniz ili ne, njegova kritika Descartesovog razumijevanja ljudskih ideja nužnim je načinom implicirala odbacivanje spomenutih koncepata. Ironija historijsko-filozofske sudbine na ovom se mjestu baš poigrala s Leibnizom: onaj tko je napisao *Nove ogledе o ljudskom razumu* svojom kritikom Descartesove teorije ideja pokazao je da je nakon te kritike *Ogled o ljudskom razumu* jedini otvoreni put. Naime, cjelokupna Leibnizova kritika Descartesovih ideja, zajedno sa spomenutim naglašavanjem stvarne moći, točnije nemoći ljudskog duha, doveli su do toga da iskustvo od tog trenutka može/mora igrati mnogo veću ulogu u spoznaji; otuda, kod Lockeja samo nominalne suštine supstancija.

»Većinom se zadovoljavamo time da se o zbiljnosti određenih pojmova uvjerimo zahvaljujući iskustvu«, pisao je Leibniz. To je put kojim je krenuo empirizam. Slobodno govoreći, Leibniz je osporio trinaesti odlomak *Treće meditacije*, a empiristi su pokušali nešto napraviti s onim što je ostalo neuzdržano, naime s *res cognita* iz odlomka 5–12. No, taj put nije vodio nikuda, jer Descartesa nije nikuda odveo u *Meditacijama*. Ipak, empiristima jednostavno ništa drugo nije stajalo na raspolaganju, a radikalna dvojba je i njima nalagala izvjesnost i *nužnost* znanja.⁵¹

Ukoliko se cijeli Descartesov problem s idejama suština stvari u ljudskom razumu promotri iz historijskofilozofske perspektive, teško je otići se utisku tragičnosti njegove pozicije: dva Descartesova usuda – dualizam i radikalna dvojba – nalagala su potpuno oprečna rješenja, a Descartes nije mogao izabrati samo jedno. Kao jedinu otvorenu mogućnost za razumijevanje ljudskih ideja dualizam je ostavio njihovo razumijevanje po ugledu na božanske. S druge strane, zbog rezultata rada radikalne dvojbe, Descartes je morao uvesti »strano tijelo« u tumačenje po ugledu na božanske ideje, uvesti ideje stvari kao reprezentacije intramentalnih stvarnih i od *ljudskog duha nezavisnih* suština. Dualizam mu je nalagao da ili izbaci ideje stvari ili da dokazuje njihovu neproturječnost. Dvojba je nalagala da ih po svaku cijenu zadrži, jer kako drugačije povratiti svijet poslije radikalne dvojbe? Dakle, jedini Descartesov izlaz morao je biti dokazivanje neproturječnosti. Međutim, ponovo zbog radikalne dvojbe, morala je biti dokazana neproturječnost baš ideje Boga, ali ljudski duh to ne može učiniti, jer je *ljudski*. Zbog svega toga, čak i da je bio svjestan problema, Descartes ga ne bi bio u stanju riješiti, jer je problem bio sam temelj njegove metafizike.

Literatura

a) *Descartesova djela*

Adam Paul, Tannery Charles (publ. par). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.

Descartes, René, *Meditacije o prvoj filozofiji*. Prijevod Tomislav Ladan. U: E. Husserl, *Kartezijanske meditacije* I. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975.

Descartes, René, *Rasprava o metodi pravilnog upravljanja umom i traženja istine u naukama*. Osnovi filozofije. Prijevod Niko Berus i Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska, 1951.

Descartes, René, *Reč o metodi, Praktična i jasna pravila*. Prijevod Radmila Šajković i Dušan Nedeljković. Valjevo, Beograd: KUIZ Estetika, 1990.

b) *Sekundarna literatura*

Ashworth, E. J. (1977). »Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification«, *Vivarium* 15: 57–77.

Behan, David (2008). »Descartes & Conceptual Falsity (*falsitas materialis*)«, *The Modern Schoolman* 85: 89–115.

47

Za to, vidi Cronin 1966: 83.

48

Brian O'Neil vrlo dobro pokazuje probleme s kojima se Descartes suočavao nakon što je odbacio skolastičke kategorije u objašnjava-nju spoznaje; usp. O'Neil 1974: pogl. 3 i 4.

49

Da su bila neujedinjiva svjedoči već i terminologija skolastičara: Bog ima ideje, a čovjek koncepte. Tek od Descartesovog vremena, neki kasnoskolastičari (Suárez, T. C. Carlton) i on počinju da koriste izraz *idea* za ljudske koncepte.

50

Razmatranja o spoznaji, istini i idejama (Leib-niz 1980: 5).

51

»Nepomirljiv sukob« između racionalizma i empirizma rane moderne filozofije je tek historijskofilozofska himera. Svi filozofi tog perioda kreću se na zajedničkoj zemlji kartezijanskog subjekta i njegovog zahtjeva za izvjesnim i nužnim znanjem. Berkeley sasvim dosljedno izgrađuje jednu metafiziku zasnovanu na *esse cognitum* i zato kod njega *esse* postaje *percipi*, a skepticizmu više nema mjesta jer sve/svijet jesu ideje. Također, Humeov »snop percepcija« nije ništa drugo do kartezijanski subjekt bez izvjesnog znanja o nužnosti principa uzročnosti i bez urođenih ideja.

Brown, Stuart (1980). »*Vera Entia: The Nature of Mathematical Objects in Descartes*«. *The Journal of the History of Philosophy* 18: 22–37.

Clemenson, David (1991). *Seventeenth-Century Scholastics Philosophy of Cognition and Descartes' Causal Proof of God's Existence*. Doctoral Thesis. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Clemenson, David (2007). *Descartes' Theory of Ideas*. London: Continuum.

Cottingham, John (1976). *Descartes' Conversation With Burman*. Translated with Introduction and Commentary by J. Cottingham. Oxford: Oxford University Press (Clarendon).

Cronin, Timothy, S. J. (1966). *Objective Being in Descartes and in Suárez*. *Analecta Gregoriana*, vol. 154. Rome, Gregorian University Press.

Doyle, John (1984). »Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez S. J.«. *Vivarium* 22: 121–160.

Doyle, John (1990). »Extrinsic Cognoscibility: A Seventeenth-Century Supertranscendental Notion«. *The Modern Schoolman* 68: 57–80.

Doyle, John (1995). »Another God, Goat-stags, and Man-lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects«. *The Review of Metaphysics* 48: 771–808.

Doyle, John (1997). »Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?«. *The Review of Metaphysics* 50: 783–815.

Doyle, John (1998). »Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy«. U: Brown (ur.), *Meeting of the Minds; The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14–16, 1996, organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Brepols: Brepols Publishers, str. 297–316.

Doyle, John (2003). »The Borders of Knowability: Thoughts From or Occasioned by Seventeenth-Century Jesuits«. U: Martin Pickavé (ur.), *Die Logik der Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aersten zum 65. Geburtstag*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, str. 643–658.

Gueroult, Martial (1984). *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gueroult, Martial (1985). *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969). *Philosophical Papers and Letters*, A Selection Translated and Edited with an Introduction by Leroy E. Loemker. Dordrecht, Boston: D. Reidel.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1980). *Izabrani filozofski spisi*. Prijevod Milivoj Mezulić. Zagreb: Naprijed.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986). *Novi ogledi o ljudskom razumu*. Prijevod Milan Tasić. Sarajevo: Veselin Masleša.

Milidrag, Predrag (2006). *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.

Milidrag, Predrag (2009). »Neki aspekti Huserlovog razumevanja Dekartove filozofije u Krizi«, *Filozofski godišnjak* 22: 5–19.

Milidrag, Predrag (2010). »Poput slika stvari«: *Temelji Descartesove metafizičke teorije ideja*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjic.

New Catholic Encyclopedia (2002). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.

O'Neil, Brian (1974). *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Patterson, Sarah (2008). »Clear and Distinct Perception«. U: J. Broughton, J. Carriero (ur.), *A Companion to Descartes*. London: Blackwell Publishing, str. 216–234.

Pereira, José (2007). *Suarez Between Scholasticism and Modernity*. Milwaukee: Marquette University Press.

Popkin, Ričard (2010). *Istorija skepticizma od Savonarole do Bjela*. Beograd: Fedon.

Secada, Jorge (2000). *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastics Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Suárez, Franciscus S. J. (1856–1877). *Disputationes metaphysicae*. U *Opera Omnia*, to-movi 25, 26. Paris: Vives.

Suárez, Franciscus S. J. (1995). *On Beings of Reason, Metaphysical Disputation LIV*, Translated from the Latin with an Introduction and Notes by John P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press.

The Conimabrienses. Some Questions on Signs (2001). Translated with Introduction and Notes by John P. Doyle, Milwaukee: Marquette University Press.

Wee, Cecilia (2006). *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*. London and New York: Routledge.

Wells, Norman (1979). »Old Bottles and New Wine: A Rejoinder to J. C. Doig«. *The New Scholasticism* 53: 515–523.

Wells, Norman (1984). »Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez«. *The Journal of the History of Philosophy* 22: 25–50.

Wells, Norman (1990). »Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez«. *The Journal of the History of Philosophy* 28: 33–61.

Wells, Norman (1993). »Descartes' Idea and Its Sources«. *The American Catholic Philosophical Quarterly* 67: 513–535.

Wells, Norman (1994a). »Javelli and Suárez on Eternal Truths«. *The Modern Schoolman* 72: 13–35.

Wells, Norman (1994b). »Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez«. U: E. Kremer (ur.), *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. Toronto: University of Toronto Press, str. 138–183.

Wells, Norman (1998a). »Descartes and Suárez on Secondary Qualities; A Tale of Two Readings«. *The Review of Metaphysics* 51: 565–604.

Wells, Norman (1998b). »Suárez on Material Falsity«. U: Brown (ur.). *Meeting Of the Minds; The Relations Between Medieval And Classical Modern European Philosophy*. Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14–16, 1996, organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Brepols: Brepols Publishers, str. 1–26.

Wuellner, Bernard S. J. (1956). *Dictionary of Scholastics Philosophy*. Milwaukee, Bruce Publishing.

Predrag Milidrag

**The Problem of Distinction of the Ideas of Things
from the Ideas of Nonthings in Descartes**

Abstract

The paper begins with the analysis of Third Meditation, and it is shown that there is no difference between any objects of the representations as such. Descartes' understanding relies on Late Scholastics concept of simple conception. By the example of two ideas of sun and the idea of self it is shown that Descartes could argue that some ideas certainly do not represent just beings of reason, but that is not enough. Using his other writings the conclusion is that, in fact, there are two problems: how to distinguish between the essences of things from beings of reason and how to make a demarcation within very beings of reason between possible and impossible constructs. In the second part of the paper, Leibniz's critique of Descartes' ontological argument is analyzed. The historic cause of the problem is Descartes' use of mutually irreconcilable concepts of human mind and divine ideas, and the cause within his metaphysics is dualism and his insufficiently clear notion of clarity and distinctness of ideas.

Key words

res cognita, simple conception, real essence, *Meditations*, Gottfried Wilhelm Leibniz, Johannes Cacterus, Franciscus Suárez